

## Diego Tatián

### *El asedio de lo arcaico. Algunas temporalidades borgianas*

En el presente trabajo voy a seguir un recorrido parcial y asistemático de algunas maneras en las que se halla concebido el tiempo en Borges, sin considerar las de sus relatos más célebres -como *Tlön, Uqbar y Orbis Tertius*, *El jardín de los senderos que se bifurcan* o *El milagro secreto*<sup>23</sup>-, para sólo tomar en cuenta algunas “discusiones” de sus textos no narrativos.

El problema del tiempo probablemente es el motivo más persistente en la obra borgiana. Aparece ya de manera central en *Discusión* (1932), en el ensayo llamado “La penúltima versión de la realidad”<sup>24</sup>. Allí, Borges recurre a una de sus técnicas narrativas -de

<sup>23</sup> La investigación narrativa del tiempo en los relatos de los años cuarenta está con frecuencia relacionada con la guerra. Cuentos como *El jardín de los senderos que se bifurcan* (1941) o *El milagro secreto* (1944) establecen un vínculo, que tal vez pueda considerarse político, entre temporalidad y resistencia; entre tiempo y evasión. En el primer caso, el jardín del que se trata no es un jardín en el espacio sino en el tiempo, donde todas las posibilidades que alberga un instante se realizan; esa infinita multiplicación puede ser pensada como una forma de la justicia, de la piedad y de la enmienda. *El milagro secreto* propone una teoría más extraña aún: agujeros de tiempo perpendiculares al tiempo dismantelan su flujo en intersticios variables que no guardan común medida con el curso cronológico de acontecimientos. En cualquiera de los dos casos se trata de la sustracción del tiempo en el que imperan los poderes, y por tanto una sustracción de esos mismos poderes.

Esa apertura es la del niño que pierde el tiempo en el modo de una sustracción de sí para descubrir los signos del mundo: el acto de subirse a un árbol -escapar a los cursos habituales de la mirada- para leer, o los extravíos solitarios del pequeño que franquea el umbral prohibido de la casa paterna, hacia el vértigo del mundo. En la película de Bergman, Alexander se esconde bajo una mesa y sólo allí los objetos le revelan su encantamiento; sólo su desaparición lo hace depositario de una extraña entrega de signos. “La sociedad infantil -dice Paul Virilio en *Estética de la desaparición*- rodea sus actividades de una verdadera estrategia del secreto...”. “Durante el desayuno son frecuentes las ausencias, y la taza volcada sobre la mesa es una consecuencia bien conocida. La ausencia dura unos segundos, comienza y termina de improviso. Los sentidos permanecen despiertos, pero no reciben impresiones del exterior”. Estas ausencias, llamadas picnolepsia, son comunes en los niños, nos dice Virilio, quienes luego son reprendidos e interrogados, sin poder dar respuesta alguna respecto a su fugaz desaparición del tiempo del mundo. Se interrumpe el *continuum* de la realidad y cada manifestación del *petit mal* es un misterioso punto de fuga hacia el tiempo privado, del que nada se sabe, un corte horizontal en el tiempo del mundo. La desincronización picnoléptica es la forma de uno de los trucos de filmación que Georges Méliès descubrió por casualidad, gracias a un desperfecto de su cámara: “Un día en que filmaba sin mayor interés en la plaza de la Opera, un bloqueo en el aparato que estaba utilizando produjo un efecto inesperado: necesité un minuto para desbloquear la película y poner el aparato en marcha. Durante ese tiempo, los transeúntes, autobuses y coches habían cambiado de lugar. Cuando proyecté la cinta empalmada vi, de pronto, que un autobús Madeleine-Bastille se había transformado en un coche fúnebre, y los hombres, en mujeres”. Tal como el niño picnoléptico ensambla dos puntas de la realidad que no se articulan lógica ni cronológicamente, dislocamiento de las formas, juego de transformaciones inesperadas, autobuses en coches fúnebres, hombres en mujeres. “... el ataque picnoléptico -Virilio- podría considerarse como una libertad humana en la medida en que esa libertad constituiría un margen dado a cada ser humano para que invente sus propias relaciones con el tiempo”.

<sup>24</sup> En todos los casos en los que no hay especificación en contrario, se cita de la edición de Carlos Farías, J. L. Borges, *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires, 1974.

matriz platónica- más frecuentes: discutir con alguien a través de la cita que otro hace de él (lo que implica una teoría de la transmisión y de la tradición como malentendido, etc.). La escena es la siguiente: Francisco Luis Bernárdez cita un libro (“que desconozco”) del conde Korzybski llamado, presuntamente, *La edad viril de la humanidad*. Allí, se especula sobre lo específico de la vida vegetal (el largo, la longitud, la acumulación de energía); lo específico de la vida animal (el ancho, la latitud, la acumulación de espacio), y lo específico de la vida humana (además de incluir lo característico de la vida vegetal y de la vida animal, la vida humana es una vida en profundidad, una vida que acapara tiempo).

Borges hace intervenir en la discusión al teósofo croata Rudolf Steiner (1865-1925), para mostrar que la idea de Korzybski no es original. En efecto, según Steiner, además de la acumulación de energía y el movimiento en el espacio, *el hombre tiene un yo*: vale decir, la memoria de lo pasado y la previsión de lo porvenir. Por consiguiente, tiempo. *Los hombres son los únicos habitantes del tiempo*.

Los animales en cambio (el gato de Cleopatra, la tortuga en el fondo del aljibe...) están en la pura actualidad y en la eternidad; por ello, no hay sino un gato, una sola tortuga, etc. La eternidad excluye el número. Somos los humanos quienes atribuimos a los animales el tiempo (el nacimiento, el crecimiento, la muerte) y el número. Pero en sí mismos los animales no mueren ni son muchos -ni individuos-, pues lo que instituye la diferencia y la muerte es el lenguaje (a su vez testimonio de la muerte; trabajo de la muerte). La fuente de Borges en la afirmación de la eternidad animal es sin duda *Schopenhauer*, que en *El mundo como voluntad y representación* escribió: “Quien me oiga asegurar que el gato gris que ahora juega en el patio es aquel mismo que brincaba y travesaba hace quinientos años, pensará de mí lo que quiera, pero locura más extraña es imaginar que fundamentalmente es otro”. Y luego: “Destino y vida de leones quiere la leonidad que, considerada en el tiempo es un león inmortal que se mantiene mediante la infinita reposición de los individuos, cuya generación y cuya muerte forman el pulso de esa imperecedera figura”. Sin embargo, Schopenhauer extiende esa disolución a todo ser; en cuanto intuición pura de la sucesión de nuestras impresiones, el tiempo no es sino una de las cuatro raíces del principio de razón suficiente; así: “Una infinita duración ha precedido a mi nacimiento, ¿qué fui yo mientras tanto? Metafísicamente podría quizás contestarme: ‘yo siempre he sido yo; es decir, cuantos dijeron yo durante ese tiempo, no eran otros que

yo”. Naturalmente, aquí hay detrás la teoría del mundo como voluntad, como *una* voluntad.

Siempre en *La penúltima...*, sobre el final, Borges reflexiona otra cita de Korzybski: “El materialismo dijo al hombre: hazte rico en espacio. Y el hombre olvidó su propia tarea. Su noble tarea de acumular tiempo. El hombre se dio a la conquista de las cosas visibles. A la conquista de personas y territorios. Así nació la falacia del progresismo. Y como una consecuencia brutal, nació la sombra del progresismo. Nació el imperialismo. Es preciso pues –concluye Korzybski– restituir a la vida humana su tercera dimensión... Que la vida humana sea más intensa en lugar de ser más extensa”.

El autor de estas líneas simula “no entender” la argumentación; recurre a ella como motivo para formular su idealismo, que mucho tiene que ver con la teoría del tiempo. El texto central es este: “Pienso que para un buen idealismo, el espacio no es sino una de las formas que integran la cargada fluencia del tiempo. Es uno de los episodios del tiempo y, contrariamente al consenso natural, está situado en él, y no viceversa”. Por consiguiente, acumular espacio es a la vez acumular tiempo (conquistar la India es acumular *tiempo sentido*: experiencias de noches y de días: dolores, felicidades, pestes, muertes...).

Resumidamente: *Borges reduce el espacio al tiempo*; lo convierte en puro incidente del tiempo: ni substa como realidad en sí, ni es una forma pura autónoma, según enseñó Kant. *La audición y la olfacción prescinden del espacio* (los sonidos y los olores no tienen derecha ni izquierda; arriba ni abajo). También *la música* prescinde del espacio, es una pura forma del tiempo (Schopenhauer). El texto termina así: “Imaginemos que el género humano sólo se abasteciera de realidades mediante la audición y el olfato. Imaginemos anuladas así las percepciones oculares, táctiles y gustativas y el espacio que estas definen... La humanidad –tan afantasmada a nuestro parecer por esta catástrofe– seguiría urdiendo su historia. La humanidad se olvidaría de que hubo espacio. La vida, dentro de su no gravosa ceguera y su incorporeidad, seguiría siendo tan apasionada y precisa como la nuestra...”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> No resulta irrelevante para esta primera elucubración borgiana, la teoría del tiempo que se halla en el relato de Gustav Meyrink “J. H. Oberheit Besuch bei den Zeitengeln”, que Borges tradujo y publicó en el n.º 35 de la *Revista Multicolor* del 7 de abril de 1934, bajo el título “Las sanguijuelas del tiempo”. En ese texto escribía Meyrink: “Lo que nosotros llamamos vida es la antesala de la muerte. Somos imágenes hechas de tiempo, cuerpos que parecen ser materia y no son otra cosa que tiempo plasmado. Y nuestra constante marcha hacia la muerte no es nada más que la transformación del tiempo como consecuencia de la espera, tal como el hielo, que al cer sobre la estufa se vuelve agua” (*Borges en Revista Multicolor II*, Universidad de Alcalá, Madrid, p.

La imaginación de un mundo sin espacio es retomada en una conferencia de junio de 1978 sobre “El tiempo”, pronunciada en la Universidad de Belgrano. En ese texto, Borges propone imaginar una humanidad con un solo sentido: el oído. Allí, tendríamos un mundo posible, un mundo de individuos que carecen de espacio. Millares de individuos que se comunican por palabras y por música; un mundo tan complejo como el nuestro, hecho sólo de palabras y de música, esto es, de tiempo. En suma, si como decía Bergson, nuestro sentido común “espacializa el tiempo” (imaginamos el tiempo como si fuera una extensión, algo que se extiende atrás o adelante, etc. –y para Bergson esta representación es lo que impide pensar el tiempo en su especificidad–), lo que hace Borges en esta primera teoría del tiempo es *temporalizar el espacio* –y quizás la reducción del espacio al tiempo es solidaria con una reducción de la vida al sueño.

También en *Discusión*, la teoría idealista del espacio y el tiempo reaparece en el examen de la paradoja eleática de Aquiles y la tortuga: “La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga”. Tras exponer la paradoja [Un sofista chino, informa Borges, razonó un siglo después que un bastón al que le cortaran la mitad cada día sería interminable], el texto examina la refutación de Mill (que el tiempo sea infinitamente divisible no significa que sea infinito); la de Bergson (se confunde el espacio con el movimiento, pues si bien el espacio es infinitamente divisible, el movimiento es un acto simple no pasible de división), y la solución de Russell (dos series paralelas –p.e. la de los números naturales y la de los números pares; la primera abarca a la segunda pero la segunda es tan infinita como la primera; el todo no es más infinito que la parte). Luego concluye: “Zenón es incontestable, salvo que confesemos la idealidad del espacio y del tiempo. Aceptemos el idealismo,

---

197). Este mismo relato está incluido en la colección La Biblioteca de Babel dirigida por Borges y editada por Franco-Maria Ricci, en otra traducción. En el prólogo de esta última edición, Borges dice haber traducido el cuento en 1929. Si este relato de Meyrink resulta decisivo para la discusión borgiana del tiempo en los años '30, el pequeño fragmento del utopista inglés Olaf Stapledon extraído de *Star Maker* (1937) que con el título “Historias universales” se incluye en la mítica *Antología de la literatura fantástica* publicada en 1940 junto a Bioy Casares y Silvina Ocampo, es seguramente la inspiración fundamental de *El sendero de los jardines que se bifurcan*. El breve extracto de Stapledon dice: “En un cosmos inconcebiblemente complejo, cada vez que una criatura se enfrentaba con diversas alternativas, no elegía una sino todas, creando de este modo muchas historias universales del cosmos. Ya que en ese mundo había muchas criaturas y que cada una de ellas estaba continuamente ante muchas alternativas, las combinaciones de esos procesos eran innumerables y a cada instante ese universo se ramificaba infinitamente en otros universos, y estos, en otros a su vez” (J.L. Borges, S. Ocampo, A. Bioy Casares, *Antología de la literatura fantástica*, Sudamericana, Buenos Aires, 1965, p. 397).



aceptemos el crecimiento concreto de lo percibido y eludiremos la pululación de abismos de la paradoja”.

La paradoja de Zenón es la indicación de un intersticio que nos permite concluir la irrealidad del mundo. En “Avatares de la tortuga”<sup>26</sup>, se lee: “Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso”.

El segundo gran texto de Borges relativo al tiempo es “Historia de la eternidad”, ensayo de un libro homónimo publicado en 1936. En la primera parte discute con *Platón* y con *Plotino*, negando (negándoles) que el conocimiento del tiempo requiera un conocimiento previo de la eternidad –cosa que se deduce de su definición como “imagen móvil de la eternidad”. Dice Borges: “El tiempo es un problema para nosotros, un tembloroso y exigente problema, acaso el más vital de la metafísica; la eternidad, un juego, o acaso una fatigada esperanza”. La eternidad –no el tiempo– es un invento humano: “Ninguna de las varias eternidades que planearon los hombres es una agregación mecánica del pasado, el presente y el futuro. Es una cosa más sencilla y más mágica: es la simultaneidad de esos tiempos”. *El aleph* presenta pues una teoría de la eternidad, probablemente inspirada en una cita de de las *Enéadas*. En el cielo, dice Plotino, cada cosa está en todas las cosas: todo es todo. En la segunda parte del ensayo se discute la *doctrina cristiana* de la eternidad, proveniente de Agustín<sup>27</sup>.

En otros textos de *Historia de la eternidad* afronta un examen de la antiquísima “Teoría de los ciclos”. En el primero, “La doctrina de los ciclos”, se estudian las variedades que adopta en Nietzsche la teoría del Eterno retorno (la formulación física, la dimensión ética, etc...), en tanto que en el segundo ensayo, “El tiempo circular”, se analizan tres versiones paradigmáticas de esa teoría:

<sup>26</sup> Originalmente publicado en *Sur*, n° 63, Buenos Aires, diciembre de 1939.

<sup>27</sup> La edición crítica del catálogo de la colección Jorge Luis Borges de la Biblioteca Nacional que acaban de realizar Laura Rosato y Germán Álvarez muestra la importancia de la lectura borgiana de Agustín durante el momento de redacción de este texto; en efecto, Borges había leído *La ciudad de Dios* de la edición en 4 volúmenes con traducción de Díaz de Bernal y José Cayetano (Librería Perlado, Biblioteca Clásica, n° 172/173, Madrid, 1922) durante 1934, en Adrogué y en Salto Oriental (Uruguay). En el ejemplar se constan anotaciones manuscritas referidas a la refutación agustiniana del eterno retorno estoico, sólo que aplicada a Nietzsche: “refutación de la doctrina de los ciclos, de Nietzsche -362- cf. 364” (*Borges, libros y lecturas*, Ediciones Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2010, pp. 42-43).

- 1) La primera, de Platón, está formulada en el *Timeo* y su argumento es ontológico; si los períodos planetarios son circulares, también la Historia universal debe serlo.
- 2) La segunda remite al nombre de Nietzsche, también al de Blanqui de *La eternidad por los astros* y, antes, al de Hume.
- 3) La tercera, concibe ciclos similares, no idénticos. Es la teoría oriental del universo como respiración; la teoría hesiódica –expandida en casi todas las culturas– de las cuatro edades; la de Heráclito según la cual el mundo es engendrado y aniquilado por el fuego, infinitamente.

Borges toma esta idea en virtud de su carácter estético, explora sus variedades, investiga sus consecuencias.

Un siguiente ensayo dedicado al tiempo está contenido en *Otras Inquisiciones*, de 1952. Se trata de un texto escrito en 1946 y se titula –según una expresión que, al igual que “Historia de la eternidad”, descalabra el sentido– “Nueva refutación del tiempo”. En este texto Borges parece enmendar la teoría del tiempo expuesta en “La penúltima versión...” (el tiempo es la sustancia del universo, etc.), aunque en la línea final vuelve a ella de manera abrupta. Veamos.

En primer lugar, se expone los principios fundamentales del idealismo clásico, contenido en el libro principal de Berkeley, los *Principios del conocimiento humano* (1710): Nada existe fuera de una mente que percibe. El ser de algo es su ser percibido. Berkeley negaría las llamadas “cualidades primarias”, así como también el espacio absoluto. Negó la materia y admitió únicamente las sensaciones (ni siquiera admite una mente que percibe sin ser ella misma percibida. Berkeley afirmó *la identidad personal*: “yo -dijo- no soy meramente mis ideas sino otra cosa; un principio activo y pensante”).

Por tanto, David Hume extendía el escepticismo también al yo para refutar la identidad: un hombre no es más que una colección de percepciones que se suceden unas a otras. Ambos, Berkeley y Hume, afirman el tiempo, la temporalidad. Para Berkeley es “la sucesión de ideas que fluye uniformemente y de la que todos los seres participan”. Para Hume, es una “sucesión de momentos indivisibles”. En resumen: el idealismo concibe un mundo de impresiones evanescentes, un mundo sin materia, un mundo sin espacio. *Un mundo hecho de tiempo*, absolutamente uniforme: “un laberinto, un caos, un sueño”.

Berkeley negó que hubiera algo, un objeto, detrás de las impresiones sensibles; Hume, negó que hubiera alguien, un sujeto, detrás de la percepción de los cambios. Berkeley negó la materia; Hume negó el espíritu. Berkeley impidió que agreguemos la noción metafísica de materia a la sucesión de impresiones de los sentidos; Hume impidió que agreguemos la noción metafísica de un Yo a la sucesión de estados mentales.

*Borges hará dar al idealismo un paso más; con argumentos propios del idealismo llevados al extremo, “refuta -nuevamente- el tiempo”. Es decir, niega que existan razones para afirmar la serie temporal que el idealismo admite. “Hume -escribe- ha negado la existencia de un espacio absoluto en el que tiene lugar cada cosa; yo, la de un solo tiempo, en el que se eslabonan todos los hechos. Negar la coexistencia no es menos arduo que negar la sucesión”. No sólo negación de lo sucesivo, sino también negación de lo contemporáneo.*

El amante que piensa –es el primer ejemplo de Borges–: *“Mientras yo estaba tan feliz pensando en la fidelidad, ella me engañaba”*, se engaña. En efecto, si cada estado que vivimos –según la teoría borgeana explorada aquí– es absoluto (no relativo), esa fidelidad no fue contemporánea de esa traición (lo es ahora, después, por obra del relato); el descubrimiento de la traición es un estado más, absoluto también, inepto para modificar los estados “anteriores” –aunque no su recuerdo.

Un ejemplo diferente, antiborgiano: en 1952 Marx publicó el *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*; en 1952 Urquiza venció a Rosas en Caseros. Ni Marx tenía noticia de Urquiza, ni Urquiza de Marx; ambos murieron sin saber nada el uno del otro, por lo que –según deberíamos concluir siguiendo a Borges– tales hechos no habrían sido contemporáneos (aunque lo sean ahora, según nuestra manera de ordenar históricamente los hechos).

*Cada instante es independiente y autónomo.* [Si el tiempo es un proceso mental, ¿cómo pueden compartirlo millares de hombres, incluso apenas dos hombres distintos? ¿Qué significa que lo comparten?]. Por tanto, según Borges, es una pura inconsecuencia del idealismo mantener esa continuidad que es el tiempo.

-Fuera de la percepción no existe la materia (Berkeley).

-Fuera de cada estado mental no existe el Yo (Hume).

-Fuera de cada instante presente no existe el tiempo (Borges).

Desde esta perspectiva de idealismo radical, la aporía del sueño de la mariposa es insoluble: mientras Chuang Tzu sueña que es una mariposa, no existe ni la habitación, ni el mundo al que pertenece el soñador, ni su cuerpo, ni siquiera Chuang Tzu, diferente de la mariposa que está soñando ser. Tampoco, un tiempo unitario que nos permita inscribir en un mismo curso unitario de tiempo a Chuang Tzu y la mariposa. De manera que la alternativa: cuando despertó, no supo si era Chuang Tzu que había soñado ser mariposa o una mariposa que estaba soñando ser Chuang Tzu, está mal plateada, porque presupone la existencia del tiempo unitario.

Negar el tiempo es negar dos veces: es *negar la sucesión* y es *negar la sincronía*. Sin embargo, después de muchas páginas de puntual refutación del tiempo, Borges retrocede y afirma su realidad: “El tiempo es la sustancia de la que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego; yo, desgraciadamente, soy Borges”.

La antigua y tal vez inevitable metáfora que representa al tiempo como un río insiste y retorna, no obstante la radicalización idealista que la desmonta. Esa metáfora plantea como problema metafísico fundamental el de la naciente, la fuente y el origen. Ya se trate de un río que fluye desde el pasado más remoto para llegar hasta nosotros o bien, a la inversa, de un río que fluye desde el porvenir hacia el presente (que no es sino el instante en el que el futuro se vuelve pasado), según postulaba el escritor inglés James Bradley, recurrentemente invocado por Borges<sup>28</sup>.

Este muy somero repaso realizado hasta aquí elenca algunas teorías del tiempo que Borges ha considerado y explorado, sobre todo, por su alcance estético; a saber: el tiempo como -única- materia de la que estamos hechos; la teoría de los ciclos en sus versiones antiguas y modernas; el desmontaje idealista-radical de la sucesión y la sincronía (en el que algunas interpretaciones han encontrado articulaciones con la teoría de la relatividad espacial<sup>29</sup>), o la elemental metáfora del tiempo como río cuyo curso corre del pasado hacia el futuro, o también, como quería Bradley, del futuro hacia el pasado –a las que deben

<sup>28</sup> Cfr. por ejemplo la conferencia sobre “El tiempo”, en *Borges oral*, Universidad de Belgrano, Buenos Aires, 1978, p. 80.

<sup>29</sup> Cfr. el ensayo de C. Ulises Moulines, “El idealismo más consecuente según Borges: la negación del tiempo”, en Alfonso de Toro y Fernando de Toro (eds.), *Jorge Luis Borges: pensamiento y saber en el siglo XX*, Vervuert, Iberoamericana, 1999, pp. 184-185.



agregarse la temporalidad infinitamente multiplicada del jardín de senderos; las temporalidades ocultas que aloja el intersticio entre dos instantes en *El milagro secreto*, y otras.

Pero quisiera invocar por último una secuencia, interrumpida pero perseverante, de textos de distintas épocas que no tratan acerca de una “teoría” del tiempo, sino más bien expresan una *experiencia* del tiempo como “tiempo recobrado”, (lo que equivale a decir como no tiempo) –que presupone y se inscribe en otra más general e inmediata de la vida como tiempo perdido<sup>30</sup>. Que el tiempo “es la dádiva de la eternidad”, según la sentencia de William Blake que citaba Borges, significa que está cargado de ella, significa una inmanencia de la eternidad a la vida humana.

En un muy conocido pasaje de la ya mencionada *Historia de la eternidad* (1936) llamado “Sentirse en muerte” –cuya versión inicial, de 1928, consta en *El idioma de los argentinos*–, tras haber examinado de manera cronológica las diferentes “teorías” que componen la historia general de la eternidad, Borges presenta una *experiencia* (en sentido místico quizás) de eternidad y de no tiempo, ocurrida una noche en los alrededores de Barracas. La cita de esa página borgiana debiera hacerse completa pero sería del todo inútil por resultar harto conocida: la noche simplificada, el barro elemental, las casas bajas con sus portoncitos en las calles penúltimas, la tapia rosada que resiste la luna, la higuera oscurecida en la ochava, el ruido intemporal de los grillos.... “Pensé, con seguridad en voz alta: esto es lo mismo que hace treinta años”. Ese *lo mismo* es aquí lo decisivo. “Esa pura representación de hechos homogéneos –noche en serenidad, parecita límpida, olor provinciano de la madreselva, barro fundamental– no es meramente idéntica a la que hubo en esa esquina hace tantos años; es, sin parecidos ni repeticiones, la misma”<sup>31</sup>.

La eternidad no se nos presenta aquí como algo que se conoce, que se deduce o se razona –tampoco como un “juego”–; sino como algo que de improviso se revela, se experimenta y se siente. Viene a la memoria una enigmática línea escrita hace muchos años por un filósofo no convocado en la historia borgiana de la eternidad, tal vez porque, tampoco en su caso, se trata sólo de una “teoría” de la eternidad. En esa precisa línea, que pareciera romper el implacable orden de razones de la *Ética*, escribe Spinoza: “sentimos y

<sup>30</sup> “Vivir es perder tiempo, nada podemos recobrar o guardar sino bajo forma de la eternidad”, cita Borges a Santayana (*Obras completas*, cit., p. 364).

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 367.

experimentamos que somos eternos” (E, V, 29, esc.) Ahora bien, ¿es posible trazar una comunión entre la experiencia borgiana y la experiencia spinozista de la eternidad, no obstante todas las diferencias de forma, y no obstante no ser ésta última una “dádiva del tiempo” sino lo otro del tiempo, que es sólo un instrumento de la imaginación? Los verbos “sentir” y “experimentar” parecen arrancar la eternidad spinozista de una pura determinación ontológica y restituir, tal vez, un elemento arcaico. La pregunta por lo arcaico en Spinoza sería del todo heterodoxa, no en Borges.

Una eternidad, la borgiana, cualitativa, “cargada como un arma”, indeterminada, imprevista. Exacto revés del “tiempo exhausto”, el tiempo “en el que nada puede ocurrir” según leemos en un verso perdido de *El hacedor*<sup>32</sup>. Felicidad de un pasado incierto y aoristo, en realidad no un pasado sino “lo anterior” al pasado, que Pascal Quignard –o más bien Albucius según su reconstrucción– llama “la quinta estación”. “Hay algo que no pertenece al orden del tiempo, pese a que cada año regresa como el otoño y como el invierno, como la primavera y como el verano. Algo con sus frutos y con su luz”<sup>33</sup>. Es lo indefinido, lo ilimitado y sin límite de tiempo; es el aoristo que el latín y las lenguas latinas han perdido y sólo conservan en el “había una vez...” de las narraciones infantiles. Algo sin traducción en el tiempo definido. Lo anterior al tiempo y al pasado. La “comarca imposible” de la que brotan la poesía y el relato humanos. Esa quinta estación que asedia a las del calendario es la eternidad (pero una eternidad cargada de frutos y de antiguas novedades) que asedia al tiempo y vulnera los “límites” que, incesante, impone la muerte. Esa quinta estación es “el pasado en nosotros [que] no se reduce a esta única pre-estación infantil o primaria o animal que sin interrupción vaga en nosotros mismos: lo Antiguo Inalterable... Cimiento inalterable de nosotros mismos en las ruinas del no-lenguaje en nosotros... Narración atascada, socavada en nosotros por el deseo de la presa y el miedo a convertirse en presa. Puede decirse: el deseo y la muerte...eterna narración que es en efecto más vieja que los caminos socavados por el paso de las manadas de esas presas. Desfile apasionante cuyas primeras imágenes están pintadas en los atrios de las cavernas”<sup>34</sup>. Es “lo anterior” depositado en las cosas y las vidas (por ello, “el niño es un ancestro que ha entrado en la casa... Recientes y vetustos, los bebés no son exactamente nuevos”<sup>35</sup>). Algo

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 833.

<sup>33</sup> Pascal Quignard, *Albucius*, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2010, p. 50.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>35</sup> Pascal Quignard, “El pasado y lo anterior”, en revista *Nombres*, n° 23, 2010, pp. 9-10.

“indomesticable” e “indeclinable” que Quignard opone al pasado; “retraso inaprensible” de la belleza.

Esa felicidad de lo anterior, la yema de los dedos que tocan el agua de la quinta estación, es también lo perdido recobrado: “*Sé que en la eternidad perdura y arde / lo mucho y lo precioso que he perdido: / esa fragua, esa luna y esa tarde*”. Anacronía como acronía eruptiva; lo aoristo que “derrota al pasado”, y proponemos nombrar aquí como lo arcaico. Esta palabra quiere designar una dimensión de la vida humana anterior a las civilizaciones y a las barbaries, en la que abrevia la eternidad borgiana –que es cualitativa y volcánica. En efecto, “Una caza de lo perdido que conmueve el fondo del hombre. Colección de un aoristo en la que se reencuentran las huellas, los pasados simples, los pluscuamperfectos, los imperfectos del subjuntivo, como así también las joyas sonoras, los tesoros de ocre rojo, los objetos funerarios, el *agalma*. Una especie de infierno que brota y destroza lo actual. Ríos del Aqueronte, debajo del mundo, por los que se accede a lo actual, permitiendo hacer vivir lo actual... Hay un Anterior de vida explosiva debajo del estado presente de cosas que es necesario alimentar cada día. Una fiera preexistente al hombre...”<sup>36</sup>.

Lo arcaico se aloja en la rutina de los seres como tempestades, desencadenadas o retenidas. Es lo inapropiable mismo que descentra la soberanía del sujeto, desplaza el tiempo de su quicio y se renueva una y otra vez como objeto de *la larga busca*. Lo que yace en el fondo del tiempo –no en el sentido de un inicio o un origen perdidos del que nos hemos alejado, sino en el fondo de cada instante–; lo que yace, más bien, en el trasfondo del tiempo, lo que el tiempo trae y carga a su pesar<sup>37</sup>. “No hay un instante que no pueda ser el cráter del infierno / No hay un instante que no pueda ser el agua del paraíso”. No hay un instante –es decir– que no esté vulnerado por lo arcaico.

Encrucijada precisa de la eternidad y el tiempo, enmiendo la sentencia de Blake antes recordada: *lo arcaico* –el animal invisible que buscamos y nos busca, la cifra divina en la piel del tigre, la palabra pronunciada por un poeta en el oído de un rey, los sueños errantes que los durmientes activan cada noche....– *es la dádiva de la eternidad*.

<sup>36</sup> Ibid., p. 15.

<sup>37</sup> Quignard recuerda que “según los antiguos japoneses el origen se capitaliza. Los primeros antiguos son menos antiguos, menos cargados de lo anterior que los más recientes, ellos son cada vez más eruditos, cada vez más conocedores, cada vez más concentrados, cada vez más ebrios. En 1340, el Abad Kenkó ha escrito en su diario: ‘No es el ocaso de la primavera lo que anuncia el verano sino algo más fuerte que el declinar’. Hay algo indeclinable. Hay un empujón que no conoce tregua. Las cosas que comienzan *no tienen fin*” (ibid., p. 8).